À Volta da Identidade (e do seu Jogo Fascinante).

LUIZ FERNANDO D. DUARTE

É próprio do senso comum ter de se organizar sobre esquemas classificatórios que se apresentam ao senso crítico como empobrecedores e reificantes. De um certo modo, toda empresa intelectual — tal como se a concebe em nossa cultura — extrai seu sentido e prazer da denúncia e dissecação desses esquemas, de cujos escombros esquadrinhados parece emergir a luz sempre ansiada. Extrai-se esse prazer do efeito mas também do fato: a operação em si pode ser ela mesma luminosa, no que reitere a reprodução da esperança. O trabalho que desenvolve Manuela Carneiro da Cunha * a propósito dos negros no Brasil e retornados à África no século XIX é exemplar nos dois sentidos: no primeiro, de contribuir para o desmantelamento do esquema mitológico do "negro" no Brasil, com sua bem arrumada coroa de implicações (a "África", a "escravidão", a "religião"); no segundo, de contribuir à estética da produção antropológica, numa articulação singular de coerência, complexidade e *scholarship*.

Há de se acrescentar que a excelência a esses níveis fundamenta um propósito mais ambicioso — inexplícito ao longo da análise; rapidamente esboçado na Introdução e Conclusão — que é o de servir a uma reflexão adensada sobre o problema (ou problemas) da identidade. Nessa linha, o livro ganha uma dimensão mais ampla, como elemento de um trabalho analítico que é, possivelmente, o de toda a obra da autora, por mais que aparentemente voltada para objetos díspares.

---

* CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e Sua Volta à África.* São Paulo: Edit. Brasiliense, 1985, 231pp.

Ao nível mais formal. é notável como a cadeia de argumentação se urde pela justaposição de inúmeros pequenos elos, nódulos, que merecem da autora um tratamento eqüanimemente meticuloso. Isso permite que cada segmento seja apropriável em separado com um proveito próprio, iluminando questões da mais diversa ordem. Muitos desses elos incluem revisão de bibliografia muito especializada ou utilização de recursos bibliográficos preciosos, sem que transpire como pesada a erudição imprescindível. Uma marcação não-exaustiva faz ressaltar a revisão do estatuto social da população de origem africana ao longo do século XIX no Brasil, através dos mecanismos de identidade e distinção concentrados no aparelho jurídico-político, ou disseminados na vida quotidiana; a justa ênfase na subsunção da questão da escravidão à questão maior da reprodução da sujeição e dependência no espaço social brasileiro; a demonstração do processo de incitação à volta à África do negro liberto e "apátrida" no Brasil; a revisão da questão da proveniência étnica da população escrava e dos mecanismos que, na África, permitiam (e de um certo modo) o apresamento e tráfico negreiro, e, coroando o trajeto, a exposição das complexas condições de implantação e desenvolvimento econômico, político e cultural da comunidade dos negros *brasileiros* (mais uma vez estrangeiros) em torno de Lagos.

Outros nódulos mais específicos chamam, particularmente, a atenção de quem, como Manuela Carneiro da Cunha, se compraz com a observação e análise dos processos de construção das identidades sociais. Penso na bela exposição — no entanto tão curta — da dança das imagens mitológicas do "negro" e do "índio" na produção do imaginário da nação brasileira após a Independência. Ou, ainda, na análise da "diáspora mercadora" — mecanismo de instituição sociológica universal, que conforma a identidade dos *brasileiros* na África. Será, talvez, porém, o capítulo sobre o "catolicismo em Lagos" o mais instigante sobre esse ponto. A análise do modo pelo qual "esses homens que se afirmam, principalmente, animistas na Bahia e são os mais ortodoxos dos muçulmanos em Serra Leoa, tornaram-se os paradigmas de catolicidade entre os protestantes, muçulmanos e animistas de Lagos, na Nigéria" (Cunha, 1979 :36) tem uma eficácia quase didática para essa "dessubstantivação", essa contextualização, que exige uma concepção crítica das identidades sociais. Pode-se, através dos elementos dessa análise, materializar cada um dos pontos teóricos fundamentais que sobre a identidade a autora faz aqui e ali repontar.

O primeiro é o ponto da *contrastividade*, enquanto processo que faz opor, em um nível, elementos partícipes, em outro, de alguma forma de "continuidade". Essa questão já aparecia com toda clareza no seu livro sobre os Krahó, tentando combinar a tradição radcliffe-browniana da dinâmica sociológica entre cooperação e conflito e a questão.

> Pois não nos parece — diz a autora — que a hostilidade derive da alteridade, mas sim o contrário. Não é porque o outro é "diferente" que eu o hostilizo, mas eu o hostilizo para colocá-lo como diferente. É para poder pensar-nos que nos opomos. No plano da sociedade, instaura-se a especificidade do grupo pela negação do estrangeiro. Matando-se o inimigo, afirma-se o "eu pela negação do outro", do "não-eu" (Cunha, 1978: 81).

O estudo da "amizade formal" e do "companheirismo" naquela sociedade lhe propiciava, justamente nesse sentido. "um modo de se pensar a alteridade e conseqüentemente de se colocar a identidade" (ibidem :50). Ao analisar a passagem de uma "cultura original" para uma "cultura de contraste" e ao se inquirir sobre o modo de determinação dos "sinais diacríticos" em seu artigo sobre a etnicidade (Cunha, 1979), a autora já utilizava referências ao material que veio a ser o de *Negros, Estrangeiros*. No balanço abstrato que é a "conclusão" desse último livro, Manuela Carneiro da Cunha podia assim, reiterar que "o que se ganhou com os estudos de etnicidade foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva..." (Cunha, 1985: 206).

O segundo ponto, intimamente ligado ao primeiro, é o da *não-substancialidade* de toda identidade. O que não quer dizer não-concretude ou desimportância, mas apenas o fato de que, ao nível analítico, não há nada que carregue o fato de identidade além do propriamente simbólico, do propriamente cultural. A polêmica da autora com os famosos "critérios de identidade étnica" da FUNAI se concentrava, justamente, nesse ponto, na crítica à transposição das substancializações inevitáveis do senso comum para a fundamentação de uma política de Estado fortemente tendenciosa.

Mas a própria restrição da identidade a um fenômeno cultural exige da autora novas especificações, para evitar que aí se redupliquem as reificações. O recurso metodológico é aquele a que nos habituou o funcionalismo e a que o estruturalismo apenas concedeu uma dimensão mais abstrata: o da preeminência da "função", ou

"sentido" numa totalidade presente ou sincrônica, sobre os efeitos da "continuidade" passado/presente. É assim que ela poderá dizer ter-se passado

> da identidade enquanto uma constante, algo imutável que "caracterizaria" um grupo, presa à idéia de uma história realmente presente em uma cultura anteposta, a uma concepção mais adequada que poderíamos chamar de "algébrica" de identidade, adotando assim uma imagem de Simmel que compara a identidade a uma variável numa equação (talvez tivesse sido mais apropriado falar em um sistema de equações): "embora se trate sempre da mesma variável, seu valor muda em função dos valores dos outros fatores" (Cunha, 1985: 208).

Essa demonstração crítica corre, porém, *pari passu* com a demonstração de que, ao nível da constituição e vivência da identidade (ou das identidades), é a construção da continuidade temporal, da semelhança com um "passado", da designação de uma "tradição" que apresenta como fundamental. Opõem-se, assim, cada um em seu nível, o reconhecimento de que " a questão da identidade étnica de Lagos só era inteligível no contexto local e não como resquício de situações anteriores" (Cunha, 1985: 15) e as representações e práticas de seus "informantes", exigindo para sua culinária na África o leite-de-coco que no Brasil fora apenas um substituto da original e africana semente de egusi (Cunha, 1985: 120), ou induzindo um dos missionários católicos que conheceram a munificência de seus dízimos e espórtulas em Lagos a esmolar (com resultados decepcionantes) no seu "país de origem", o Brasil (cf. Cunha, 1985: 156). Para além da ironia pitoresca desses meandros da identidade e das identificações, Manuela Carneiro da Cunha comenta que "a ironia é que essa semelhança ao passado é, de saída, um projeto e um projeto irrealizável, a menos que, ao inverso de se adequar o presente ao passado, se proceda na ordem inversa, ou seja, se adeque o passado ao presente. É o que se faz. As tradições, como se sabe hoje, são sempre reinventadas" (Cunha. 1985: 207).

Essa questão da preeminência da "função" sincrônica sociológica ou simbólica não abole, porém, antes complica — como aponta a autora — a questão das continuidades subjacentes à "continuidade" imaginária construída. Pois, se o sentido dos elementos é comandado pela "relevância no novo sistema", não é irrelevante o acervo disponível (social e historicamente restrito) para sua seleção e recomposição, assim como não é irrelevante a relação entre as ordens ou níveis

sucessivos de relevância ou sentido na construção das identidades sociais (e, dentro destas, das pessoais). Esse problema estava muito explicitamente presente no seu artigo sobre a etnicidade e a evocação de Lévi-Strauss era inevitável (Cunha, 1979: 37). Mas também estava presente no livro sobre os Krahó, a respeito da continuidade daquela cultura, face às inovações e mudanças oriundas do contato. O confronto entre as preocupações expressas nos dois textos parece-me expor de maneira mais clara as duas pontas do impasse em que estanca a análise da identidade na diacronia. Por um lado, o pressuposto da preeminência da "função" sincrônica implica em que, como diz Manuela Carneiro da Cunha a propósito da experiência Krahó, "a experiência nova [seja] apreendida através de um arcabouço mental preexistente" (Cunha, 1978:5). Por outro lado, o mesmo pressuposto exige "a conclusão óbvia de que não se podem definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade" (Cunha, 1979: 36).

A contradição aí não é do pensamento da autora (que me poderia objetar, além do mais, que a "cultura" e o "arcabouço mental" não são a mesma coisa, ou entes do mesmo nível) e nem é, talvez, sequer uma contradição. Trata-se, antes, efetivamente, de um desses impasses que definem as fronteiras de um determinado estilo de pensar, de um certo processo de conhecimento, de construção das próprias questões. Se o evoco é porque ele me parece transitar constante e implicitamente ao longo das análises da autora, como o "mistério" da epígrafe ao artigo sobre a etnicidade.

Também temeria, por outro lado, que a não resolução desse impasse permitisse que o recurso à chamada dimensão "política" da identidade (ou, mais uma vez, das identidades) pudesse vir a ocupar o lugar da articulação faltante. Não é este, tampouco, um perigo do pensamento de Manuela Carneiro da Cunha. Sua ênfase numa dimensão "política" decorre da postura analítica sempre muito "concreta" (eu diria quase "inglesa"), caminhando concomitantemente sobre o "sociológico" e o "simbólico", entre o Cila e Caribdis do "empiricismo" e do "intelectualismo". O "político", nesse caso, não é um nível ontologicamente privilegiado, é uma dimensão da própria contrastividade: "percebeu-se também que, se a identidade repousa numa taxonomia social, resulta de uma classificação, deriva daí que ela é um lugar de enfrentamentos..." (Cunha, 1985: 206). Não é dela, mas de muitos de seus leitores, que eu temeria a ereção de estratégias de maximização de "poder" — individualizantes, se não individuais — como redução da questão do modo, sentido e direções da se-

leção dos traços aportados/construídos na mudança de uma identidade social.

Um dos aspectos mais inspirados da análise de Manuela Carneiro da Cunha é o da crítica a qualquer hipótese de interpretação da identidade pela continuidade dos "sentimentos". Embora esse tipo de crítica seja já agora clássico na Antropologia, a sua aplicação em áreas localizadas do senso comum é sempre esclarecedora, inclusive, talvez, cada vez mais, da própria necessidade desse recurso ideológico. "A manutenção de uma identidade separada — diz a autora — não se deve simplesmente à saudade da Bahia ou a um desejo unilateral de distanciamento, mas à conveniência de se preservar uma distinção" (Cunha, 1985, :150). É claro que com isso não se minimiza toda a força com que os imperativos sociais se impõem aos sujeitos, justamente, através disto a que chamamos as "emoções" ou os "sentimentos". Ou que não seja fundamental reconhecer em torno de quê se desencadeiam as paixões delineadoras da identidade dos sujeitos sociais. Esse é, creio, o fio que perpassa a análise da religiosidade dos brasileiros em Lagos. Em torno dela que ensejou a cristalização de um "catolicismo" tomado como "sinal por excelência da identidade brasileira em Lagos" (Cunha, 1985, :151), viceja a minuciosa interpretação que faz Manuela Carneiro da Cunha dos ponderabilíssimos *imponderabilia* garimpados nas mais diversas e notáveis fontes: a "saudade"; as vocações ou aptidões profissionais; o gosto culinário, arquitetônico ou musical; a nominação individual; e, *máxime*, isso a que ainda temos de chamar tão desajeitadamente de "crenças" ou "sentimentos religiosos", "propriamente ditos". Tudo isso compreendido como recursos ou elementos de confirmação das relevâncias no novo sistema, e não como pontes para-sociais entre um passado enrijecido na memória e o presente.

A dessubstantivação da identidade passa ainda por um plano de questões que, na obra de Manuela Carneiro da Cunha, pode ser axiado em torno da categoria *contexto:*

> As distinções eram, como vimos, de vários tipos. Em um nível, era-se *brasileiro*, noutro era-se, juntamente com os saros, *retornado*, noutro ainda era-se *egba* retornado, *ijexá* retornado... Essas diversas identidades eram operativas em determinados contextos. Eram essas distinções que permitiam a ação política e o comércio". (Cunha, 1985: 150).

A concomitância de múltiplas possibilidades de classificação/identificação ao longo de um mesmo eixo de significação é uma caracte-

rística universal da identidade — tal como se pode hoje reconhecer. Tem sido, porém, também fonte dos mais intrincados embaraços ao pensamento antropológico. por força da persistência fundamental do conceito aristotélico de identidade na tradição do racionalismo ocidental. Eu mesmo procurei analisar algumas das repercussões dessa questão em outros trabalhos, através da determinação de um plano de *situacionalidade*, ao mesmo tempo, distinto e englobante dos planos de *emblematicidade* e de *contrastividade* da identidade social (Duarte 1984 e 1986). Creio que é por ver em *Negros, Estrangeiros* uma tão constante lucidez prática em torno de todos os pontos em que hoje se pode visualizar a questão da identidade, que me surpreende a referência tão passageira no encerrar da Introdução a uma conotação reificante da identidade: "A identidade entre os brasileiros de Lagos e os libertos africanos da Bahia não ficou demonstrada. Há continuidade, sim, mas identidade, em que sentido? De certa forma, o nexo do trabaho e talvez sua fecundidade está precisamente nessa questão irresolvida?" (Cunha, 1985 p: 15). O termo aqui aparece com as conotações da "mesmidade" que o cercam, o mais freqüentemente, na linguagem comum: a qualidade que entre dois seres os torna "idênticos". Esse não é o sentido, porém, em que Manuela Carneiro da Cunha o usa ao longo de todo o trabalho, nem é aquele em que — eu creio — se pode dele fazer um uso heurístico em Antropologia. Nesse outro sentido, e em coerência com o caráter puramente algébrico, "situacional", que havíamos ressaltado a partir das colocações da autora, tanto se pode dizer que há, em um nível, uma identidade comum a africanos libertos no Brasil e brasileiros na África, quanto, em outro, que não o há. Concordo com a autora que, por aí, se dão o nexo e fecundidade de seu trabalho. mas como questão praticamente *resolvida*, ou, até mesmo, como lição contra a ameaça de "soluções" lineares, "aristotélicas", por assim dizer.

Esse é, aliás, o sentido de todo esse curto e caloroso artigo de Lévi-Strauss, citado pela autora, com que se encerra o Seminário *L'Identité:* o da oposição a todo "substancialismo", estático ou dinâmico. A identidade como "um tipo de foco virtual, ao qual é indispensável que nos refiramos para explicar um certo número de coisas, mas sem que tenha jamais uma existência real" (*apud* Cunha, 1985: 209).

É bem possível — como diz Manuela Carneiro da Cunha ao fim do livro — "que talvez a história não faça sentido e que a identidade seja uma condição supérflua". Creio que é, porém, mais notável — e digno de exame — que, para além do interesse e significação a que

aludia Borges a propósito de *Citizen Kane*, a boa exploração da identidade, a especulação sobre seus desafios, ainda nos provoque tanto fascínio, a nós, céticos ruminantes deste fim de século.

BIBLIOGRAFIA

CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, Comércio e Etnicidade: uma Interpretação Preliminar do Catolicismo Brasileiro em Lagos, no Século XIX, *Religião e Sociedade*, n.º 1: 51-60, 1977.

———. *Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa Entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

———. Etnicidade: Da Cultura, Residual mas Irredutível. *Revista de Cultura e Política*, vol. 1, n.º 1: 35-39, 1979.

———. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. "Classificação e Valor na Reflexão sobre Identidade Social" Comunicação apresentada no VIII Encontro Anual da ANPOCS, outubro de 1984.

———. *Da Vida Nervosa. Identidade e Perturbação entre as Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.